

## VU Research Portal

### **Zwischen 'Ausnahmezustand' und 'Autoimmunisierung'. Antiterror-Politik im Licht dezisionistischer, deliberativer und dekonstruktivistischer Politiktheorien (new, updated version)**

van Klink, B.M.J.; Lembcke, O.W.L.

#### ***published in***

Neue Sicherheit 1: Theorie der Sicherheit  
2011

#### ***document version***

Publisher's PDF, also known as Version of record

[Link to publication in VU Research Portal](#)

#### ***citation for published version (APA)***

van Klink, B. M. J., & Lembcke, O. W. L. (2011). Zwischen 'Ausnahmezustand' und 'Autoimmunisierung'. Antiterror-Politik im Licht dezisionistischer, deliberativer und dekonstruktivistischer Politiktheorien (new, updated version). In M. H. W. Möllers, & R. C. van Ooyen (Eds.), *Neue Sicherheit 1: Theorie der Sicherheit* (pp. 95-117). Verlag für Polizeiwissenschaft.

#### **General rights**

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal ?

#### **Take down policy**

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

#### **E-mail address:**

[vuresearchportal.ub@vu.nl](mailto:vuresearchportal.ub@vu.nl)

Oliver W. Lembcke / Bart M. J. van Klink /  
Florian Weber

**Zwischen „Ausnahmezustand“ und  
„Autoimmunisierung“\***

Antiterror-Politik im Licht dezisionistischer, deliberativer  
und dekonstruktivistischer Politiktheorien

Der Terrorismus stellt nicht nur für die verfassungsmäßige Ordnung eine Bedrohung dar, sondern auch für die Prinzipien, auf denen sie beruht. Aus diesem Grund wird er häufig als Negation westlicher Werte verstanden. Wie Michael Ignatieff schreibt: „Der Terrorismus ist die Nemesis der liberalen Demokratie, die sie belagert und selbst dann deformiert, wenn der Terrorismus am Ende unterliegt.“<sup>1</sup> Aber ist das nicht lediglich ein politisches Statement? Wissen wir eigentlich, worüber wir sprechen, wenn wir den Terminus „Terrorismus“<sup>2</sup> verwenden? Es wäre zu einfach, das Phänomen so zu definieren wie es der U.S. Supreme Court einst im Hinblick auf die Pornographie getan hat: „I know it when I see it.“ Aber etwas als einen terroristischen Akt oder jemanden als Terroristen zu klassifizieren, hat gravierende Konsequenzen – die ganz anderer Art sind als im Fall der Pornographie – und zwar sowohl für den Terroristen als auch für die Gesellschaft, die sich mit ihm im „Krieg“ befindet. Aus diesem Grund besitzt Derridas Mahnung, die Begriffe „Terrorismus“ und insbesondere „internationaler Terrorismus“ sehr vorsichtig zu verwenden,<sup>3</sup> eine über die

\* Der Beitrag erschien zuerst im JBÖS 2008/09. Die hier abgedruckte Version wurde bibliographisch aktualisiert.

1 Ignatieff, Michael: Das kleinere Übel. Politische Moral in einem Zeitalter des Terrors, übersetzt v. Hans-Joachim Maass, Hamburg/Berlin 2005, 93.

2 Die notorische Unschärfe des Terrorismusbegriffs diskutiert u.a. Helmerich, Antje: Wider den Etikettenschwindel – Ein politikwissenschaftlicher Erklärungsversuch des Begriffs „Terrorismus“, in: Helmerich, Antje/Bos, Ellen (Hrsg.): Neue Bedrohung Terrorismus. Der 11. September 2001 und die Folgen, Münster 2003, 13-31. Einen historischen Überblick über Versuche der Begriffsbestimmung gibt Crenshaw, Martha: The Psychology of Terrorism: An Agenda for the 21st Century, in: Political Psychology, 21 (2000), 405-420; insbes. 406ff.

3 So Derrida in: Habermas, Jürgen/Derrida, Jacques: Philosophie in Zeiten des Terrors. Zwei Gespräche, geführt, eingeleitet und kommentiert von Giovanna Borradori, übers. von Ulrich Müller-Schöll, Berlin/Wien 2004, 134-144. Vgl. außerdem Derrida, Jacques: Schurken. Zwei Essays über die Vernunft, übers. von Horst Brühmann, Frankfurt a.M. 2006, Abschnitte 5ff.

begriffliche Aufklärung hinausgehende eminent ethisch-praktische Bedeutung: Denn im Angesicht des Terrorismus – wie auch immer er verstanden und definiert wird – scheinen die Menschen bereit, die Grundfeste der liberalen Demokratie, ihre Freiheiten, einzuschränken oder gar aufzugeben.

Zweifelsohne sollte der Terrorismus innerhalb der Grenzen der Rechtsstaatlichkeit bekämpft werden – aber ist das überhaupt möglich? Oder erlaubt die Eigenart der Bedrohung, ihr existentieller Charakter, die der Terrorismus darstellt, die *rule of law* zeitweise zu suspendieren? Und wenn der „Ausnahmestand“ unausweichlich erscheint, lässt er sich zumindest verrechtlichen? Die notorische Unschärfe des Terrorismusbegriffs erschwert dabei die rechtskonforme Verfolgung von Terroristen. Beispielhaft sei auf Art. 1 der EU Council Framework Decision on Combating Terrorism vom 13. Juni 2002 verwiesen, der zur Qualifizierung der in Frage stehenden Gewaltakte auf den Schaden („seriously damage a country or international organization“), den nötigen Charakter („seriously intimidating a population; or unduly compelling a Government or international organisation“) oder die destabilisierende Wirkung („seriously destabilising or destroying the fundamental political, constitutional, economic or social structures“) abstellt. Aber die dreifache Intensitätsrhetorik („seriously“) unterstreicht nicht nur die Besonderheit des Phänomens, sondern auch die Probleme des Rechts, im Umgang mit Terror und Terrorismus Rechtssicherheit zu verbürgen. In einer solchen Lage bieten sich grundsätzlich zwei Wege an, die Rechtspraxis zu bereichern: Der erste Weg ist historischer Art; die politische Ideengeschichte liefert eine Reihe von Diskussionsansätzen für das schwierige Verhältnis von Freiheit und Sicherheit – darunter Hobbes' *Leviathan*, Hegels *Vorlesung über die Philosophie der Geschichte* und Kants *Zum Ewigen Frieden*.<sup>4</sup> Der zweite Weg, der im Folgenden beschritten wird, bedient sich des Theorievergleichs und besitzt damit eine stärker systematische Ausrichtung. Mit diesem Ziel werden drei zeitgenössische Beiträge zum Thema vorgestellt, die von Giorgio Agamben (1), Jürgen Habermas (2) sowie dem schon zitierten Jacques Derrida (3) stammen. Diese Autoren repräsentieren drei verschiedene Positionen in der gegenwärtigen politik-philosophischen Debatte zum Terrorismus: Während sich Agamben eng an die Souveränitätslogik Carl Schmitts und dessen Dezisionismus – wenn auch in kritischer Absicht – anlehnt, steht Habermas für eine deliberative und Derrida für eine dekonstruktivistische Sichtweise auf das Thema, deren Perspektivierung jedoch ebenfalls maßgeblich von Schmitt beeinflusst ist. Ihre Auseinandersetzung kreist um die Fragen, ob Antiterror-Politik notwendig im

4 Siehe hierzu van den Heuvel, Gerd: *Terreur, Terroriste, Terrorisme*, in: *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680-1820*, hrsg. von Rolf Reichardt und Hans-Jürgen Lüsebrink, Bd. 3, München 1985, 89-132.

Ausnahmestand stattfindet oder gar einen permanenten Ausnahmestand etabliert,<sup>5</sup> und welche Bedeutung der Schmittschen Freund/Feind-Unterscheidung bei der Analyse gegenwärtiger Politik zukommt.<sup>6</sup> Die unterschiedlichen Antworten auf diese Fragen bilden das Thema der folgenden Abschnitte, an die sich einige Überlegungen zum Charakter des modernen Terrorismus als Fazit anschließen (4).

## 1 Ausnahmestand

Der Begriff des Ausnahmestandes hat in der zeitgenössischen politiktheoretischen Literatur zum Terrorismus neuerlich Bedeutung erlangt. So vertreten etwa Michael Hardt und Antonio Negri die These, dass der gegenwärtige Zustand der globalisierten Welt am besten als fortwirkender Kriegszustand zu beschreiben ist, der die internationale Arena in einen permanenten Ausnahmestand transformiert habe.<sup>7</sup> Auch Agamben hat seine viel diskutierte Theorie des Ausnahmestands entwickelt; beide Ansätze beziehen sich in ihren Analysen explizit auf Carl Schmitts *Politische Theologie*. Dass Schmitts politisches Denken, sein sogenannter Dezisionismus, derzeit den politiktheoretischen Diskurs beeinflusst,<sup>8</sup> hängt u.a. damit zusammen, dass das Problem nationaler Souveränität in vielfacher Weise auf die Agenda der internationalen Bühne zurückgekehrt ist, vor allem im Zusammenhang mit der Frage nach der Rechtfertigung und Auswirkung militärischer Interventionen in Krisenregionen.<sup>9</sup>

Schmitts Theorie des Ausnahmestandes entstand unter dem Einfluss der Wirren der Weimarer Zeit und ist daher zunächst vor allem als Frucht damaliger Debatten um die Schwächen des Weimarer Systems und seiner Verfassung zu verstehen. Der berühmte Art. 48 der Weimarer Reichsverfassung (WRV), der den Ausnahmestand regelte, ermächtigte den Reichspräsidenten, zur Wahrung „der öffentlichen Sicherheit und Ordnung“ alle „nötigen Maßnahmen“ – darunter auch die Suspendierung fundamentaler Rechte – zu ergrei-

5 Agamben, Giorgio: *Ausnahmestand (Homo Sacer II)*, übers. von Ulrich Müller-Schöll, Frankfurt a.M. 2004, 40.

6 Vgl. Barber, Benjamin R.: *Fear's Empire. War, Terrorism, and Democracy*, NY 2003, 75.

7 Hardt, Michael/Negri, Antonio: *Multitude. War and Democracy in the Age of Empire*, New York 2004, xi.

8 Einen wesentlichen Anstoß lieferte u.a. Derrida, Jacques: *Politik der Freundschaft*, übers. von Stefan Lorenzer, Frankfurt a.M. 2002.

9 Zum Überblick über die politiktheoretische Diskussion zur Souveränität vgl. den Sammelband von Neil Walker (Hrsg.): *Sovereignty in Transition*, repr. ed., Oxford u.a. 2006.

fen.<sup>10</sup> In dem Artikel hieß es weiter (Art. 48 Abs. 5 WRV), dass ein Gesetz die genauen Kompetenzen des Reichspräsidenten näher präzisieren – und damit limitieren – sollte. Da allerdings ein solches Gesetz niemals verabschiedet wurde, konstatierte Schmitt 1925 lakonisch, dass „keine Verfassung der Erde einen Staatsstreich so leicht legalisiert wie die Weimarer Verfassung“.<sup>11</sup> Vor diesem Hintergrund widmete Schmitt sich der Frage nach dem Ausnahmezustand innerhalb der Rechtsordnung in zwei Schriften: „Die Diktatur“ (1921) und „Politische Theologie“ (1922).

In seiner ersten Studie bestimmt Schmitt den Ausnahmezustand als notwendige Bedingung zur Errichtung einer Diktatur.<sup>12</sup> Er unterscheidet zwei Formen, nämlich die kommissarische und die souveräne Diktatur. Während in der kommissarischen Diktatur die Anwendung geltenden Rechts nur temporär suspendiert wird, aber die Norm formal in Kraft bleibt, setzt die souveräne Diktatur die gesamte Rechtsordnung außer Kraft, um die Voraussetzungen für eine neue Rechtsordnung, d.h. eine neue Verfassung zu schaffen. Die Eindeutigkeit dieser definitorischen Unterschiede kann man jedoch mit Fug und Recht bezweifeln. Jedenfalls werden sie unter Bedingungen wie jenen der Weimarer Republik, deren verfassungsmäßig normierte Ordnung nicht nur durch den ständigen Rekurs der Exekutive auf Art. 48 WRV, sondern auch durch die an der marxistisch-leninistischen Theorie einer Diktatur des Proletariats orientierten Linke in Frage gestellt wurde, schnell verwischt und damit zugleich die Grenzen zwischen beiden Formen der Diktatur.<sup>13</sup> Es hieß die Tragweite von Schmitts Analyse unterschätzen, würde man seine ideengeschichtliche Aufarbeitung der Diktaturtheorie nur im zeitgeschichtlichen Kontext einer Diskussion der Reichweite von Art. 48 WRV sehen. In Wahrheit ging es ihm weniger um die WRV als um ein generelles Plädoyer für

politische Einheit und Stabilität – und für dieses Plädoyer machte er sich die Theorie der kommissarischen Diktatur zu nutze.<sup>14</sup>

In seiner ein Jahr später – vermutlich als Antwort auf Walter Benjamins Aufsatz „Zur Kritik der Gewalt“<sup>15</sup> – verfassten Schrift *Politische Theologie* lässt Schmitt die ideengeschichtlichen Vorstudien hinter sich und adressiert den Ausnahmezustand nun aus systematischer Perspektive, indem er das Verhältnis von Ausnahmezustand und Souveränität ins Zentrum rückt. Durch die Aufhebung der Norm erweise sich der Ausnahmezustand nicht nur als ein spezifisch rechtliches Instrument, sondern bringe zugleich einen Aspekt des Rechtsbegriffs, nämlich den der Entscheidung, ans Licht. Die politische Ordnung leitet sich nach Schmitt aus einer souveränen Entscheidung her<sup>16</sup> und diese Entscheidung selbst ist grundlos – eine *creatio ex nihilo*.<sup>17</sup> Es wird an dieser Stelle deutlich, dass Schmitts Argument auf der Überordnung der Macht über das Recht beruht. Der Souverän ist derjenige, der über die Macht verfügt, Recht zu setzen und durchzusetzen. In Zeiten einer Verfassungskrise kann folglich allein der Souverän garantieren, dass Ausnahmezustand und gesetzliche Ordnung nicht auseinander fallen;<sup>18</sup> denn er steht zwar außerhalb der Rechtsordnung und ist insoweit ungebunden; ist jedoch zugleich integraler Teil von ihr, insofern er die Verantwortung für die Entscheidung trägt, sie zu suspendieren.<sup>19</sup> Aus dieser Bestimmung des Verhältnisses von Souveränität und (Rechts-)Ordnung folgen zwei Konsequenzen: Erstens ist in Schmitts Augen die Verfassung von der (rechtlichen) Verfassungsordnung, d.h. die Legitimität von der Legalität zu unterscheiden; und zweitens wird die Legitimität durch den Souverän absorbiert – seine Entscheidung ist allein maß-

10 Im Wortlaut: „Der Reichspräsident kann, wenn im Deutschen Reiche die öffentliche Sicherheit und Ordnung erheblich gestört oder gefährdet wird, die zur Wiederherstellung der öffentlichen Sicherheit und Ordnung nötigen Maßnahmen treffen, erforderlichenfalls mit Hilfe der bewaffneten Macht einschreiten. Zu diesem Zwecke darf er vorübergehend die in den Artikeln 114, 115, 117, 118, 123, 124 und 153 festgesetzten Grundrechte ganz oder zum Teil außer Kraft setzen.“ (Art. 48 Abs. 2 WRV)

11 Schmitt, Carl: Staat, Großraum, Nomos, Berlin 1995, 25. Wie Agamben (Ausnahmezustand, wie Fn. 5, 22f.) verzeichnet, wurde in der Geschichte der Weimarer Republik Art. 48 mehr als 250 Mal ausgerufen und Notverordnungen erlassen. Diese Notverordnungen umfassten wirtschaftspolitische Interventionen zur Verhinderung einer Inflation, die Verhaftung hunderter politischer Dissidenten und die Errichtung von Sondergerichten, die befugt waren, Todesurteile zu fällen.

12 Schmitt, Carl: Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf, 5. Aufl., Berlin 1989, xiv.

13 Schmitt: Diktatur (wie Fn. 12), 201-205 und passim.

14 Schmitt: Diktatur (wie Fn. 12), xi; xiv. Es ist bemerkenswert, dass Schmitt sich im Rahmen seiner Diktaturtheorie der weiterreichenden Frage zuwendete, ob politische Systeme durch die Errichtung autoritärer Regime Stabilität erlangen können. Vgl. hierzu Huber, Ernst Rudolf: Carl Schmitt in der Reichskrise der Weimarer Zeit, in: Quaritsch, Helmut (Hrsg.): *Complexio Oppositorum*, Berlin 1988, 33-50 und 51-70; insb. 58f. und 63ff.

15 Benjamin, Walter: Zur Kritik der Gewalt, in: *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, 7 Bde, Frankfurt a.M. 1991, Bd. II.1, 179-204. Zum Antwortcharakter von Schmitts „Politische Theologie“ vgl. Agamben (wie Fn. 5), 64-77.

16 Schmitt, Carl: *Politische Theologie*. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität, 8. Aufl., Berlin 2004, 16.

17 Schmitt: *Theologie* (wie Fn. 16), 69 (ebenfals: 19 und 37ff.). Schmitts wesentliche Quellen in diesem Kontext sind Bodin und Hobbes. Er lobt Bodin dafür, dass er als erster ausdrücklich auf die Zentralität des Ausnahmezustands für die moderne Souveränitätstheorie hingewiesen habe, indem er die Verträge zwischen dem Souverän und den Ständen bzw. dem Volk für nicht verpflichtend erklärt habe: „si la nécessité est urgente“ (16).

18 Schmitt: *Theologie* (wie Fn. 16), 19.

19 Schmitt: *Theologie* (wie Fn. 16), 13.

geblich: Denn „(um es paradox zu formulieren) die Autorität beweist, dass sie, um Recht zu schaffen, nicht Recht zu haben braucht.“<sup>20</sup>

Die Unterscheidung zwischen Rechtssystem und legitimer Ordnung macht deutlich, wie eng Schmitts Rechtsbegriff und seine Theorie des Ausnahmezustandes miteinander verwoben sind: nur in Zeiten der Ruhe kann die Rechtsetzung und -anwendung den Prinzipien der *rule of law* genügen, in Krisenzeiten hingegen wird die Frage, was zu tun ist, von einer Rechtsfrage zu einer Machtfrage, und wer diese Frage zu entscheiden weiß, der ist – definitionsgemäß – der Souverän.<sup>21</sup> Denn, so das bekannte Diktum, „Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet.“<sup>22</sup> Ausgestattet mit der Kompetenz, eine neue und stabile Ordnung zu errichten, erweist sich der Souverän nicht nur als derjenige, der *über* den Ausnahmezustand, sondern auch *in* ihm entscheidet und das bedeutet: Maßnahmen anordnet, die situativ angemessen sind und weder – formal – den Regularien der (parlamentarischen) Gesetzgebung, noch – material – der strengen Allgemeingültigkeit eines Gesetzes genügen müssen.

Ein Blick auf das Konzept von Politik, das Schmitts rechtlichem Dezisionismus zugrunde liegt, erhellt, warum dem positiven Recht nur eine begrenzte Geltung zugesprochen wird. Politik ist nach Schmitt an die Unterscheidung zwischen Freund und Feind gebunden und strukturiert auf diese Weise die Beziehungen zwischen politischen Verbänden, die sich in steter Bereitschaft zum Krieg befinden.<sup>23</sup> Der Schmittsche Politikbegriff wird aus einem *worstcase*-Szenario intensiver Gewaltsamkeit gewonnen, in dem sich Konflikte zwischen Gruppen nicht mehr auf dem Wege friedlich-schiedlicher Einigung lösen lassen. In einem solchen Zustand sind politische Fragen allein Fragen der Macht(-verteilung), die unter Rekurs auf Recht oder Wahrheit weder legitimiert werden können noch müssen. Mit dieser Auffassung bekleidet Schmitt eine Außenseiterposition in der Geschichte des politischen Denkens, nach der Politik – und zwar nicht nur in ihren aristotelischen Spielarten – am Ideal des

„guten Lebens“ ausgerichtet ist.<sup>24</sup> Schmitt hingegen klammert die ethische Dimension von vornherein aus und übergeht damit die folgenden Fragen: ob nicht die Etablierung politischer Institutionen stabile Beziehungen voraussetzt, ob nicht Reziprozität als ein stabilisierendes Moment sozialer und rechtlicher Normen angesehen werden müsse oder ob inter- und transpersonale Kommunikation nicht auf das Telos friedlicher Verständigung ausgerichtet sei. In seinen Augen erweist sich die gemeinhin unterstellte Nähe der Politik zur Ethik als pure Illusion. So abgeschnitten von jeder Form der (kulturellen, ethischen oder religiösen) Sinnstiftung, erscheint aber die von Schmitt beschriebene menschliche Existenz selbst als eine Art von Ausnahme – weil sie fähig ist zu überleben in einer Welt, in der das Leben permanent oder wenigstens potentiell durch den Ausnahmezustand bedroht erscheint. Was in diesem Zustand übrig bleibt, ist die bloße Existenz, das nackte Leben. Diese Beschreibung der menschlichen Existenz kommt der von Agambens *homo sacer* sehr nahe.

Wie Schmitt begreift auch Agamben den Ausnahmezustand als Aufhebung der Rechtsordnung; und wie Schmitt stellt für ihn der Ausnahmezustand kein Instrument dar, mit dem eine Krisensituation beendet werden und das gute Leben in Frieden zurück gewonnen werden kann. Im Unterschied zu ihm richtet sich Agambens Blick jedoch nicht auf die Person des Souveräns, sondern auf die Struktur des Ausnahmezustandes, in dem die Grenzen zwischen Recht und Gewalt ununterscheidbar geworden sind.<sup>25</sup> Der Ausnahmezustand resultiert gerade nicht aus einer souveränen Entscheidung, sondern aus mangelnder Unterscheidung zwischen Gesetz und Willkür. In diesem Zwielicht sind die Menschen einerseits vom Recht „verlassen“<sup>26</sup>, weil sie sich an keinen transparenten normativen Vorgaben mehr orientieren können (sollen), sie gehören aber paradoxerweise andererseits weiterhin dem Rechtssystem an, und zwar im Banne der Souveränität. Der Bann – nach Agamben Ausdruck der „ontologischen Struktur der Souveränität“<sup>27</sup> – bezeichnet eine permanente Beziehung der Indifferenz, in der richtig und falsch, Regel und Ausnahme, Norm und Fakt ununterscheidbar sind. Durch die Aussetzung der Rechtsordnung wird der Souverän nach Schmittscher Vorstellung nicht bloß ermächtigt, außergewöhn-

20 Schmitt: Theologie (wie Fn. 16), 19.

21 Schmitt: Theologie (wie Fn. 16), 19. Es ist bezeichnend, dass Schmitt, dessen Verfassungsverständnis stark durch die Verfassungspraxis der Französische Revolution und eine existenzialistische Uminterpretation der Sieyès'schen Theorie der verfassungsgebenden Gewalt geprägt ist, auch für seine Unterscheidung zwischen rechtsstaatlicher Politik in Friedenszeiten und diktatorischer Politik in Krisenzeiten ein Vorbild in der revolutionären Tradition findet. Am 5. Februar 1794 fordert Robespierre in seiner Rede „Über die Prinzipien der politischen Moral“ die Außerkraftsetzung der 1793er Verfassung mit Verweis auf eine die Republik in ihrem Bestand bedrohende politische Krise und trifft die Unterscheidung zwischen „konstitutioneller“ und „revolutionärer Regierung“, vgl. Robespierre, Maximilien: Über die Prinzipien der politischen Moral, hrsg. und eingel. von Uwe Schultz, Hamburg 2000.

22 Schmitt: Theologie (wie Fn. 16), 13.

23 Schmitt, Carl: Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, 6. Aufl. Berlin 1996, 39.

24 Gerhard, Volker: Politik als Ausnahme. Der Begriff des Politischen als dekontextualisierte Antitheorie, in: Mehring, Reinhard (Hrsg.): Carl Schmitt. Der Begriff des Politischen. Ein kooperativer Kommentar, Berlin 2003, 205-218; 214. Vgl. als Gegenentwurf Sternberger, Dolf: Begriff des Politischen (1960). Mit drei Glossen, in: ders., Staatsfreundschaft (Schriften Bd. IV), Frankfurt a.M. 1980, 293-320.

25 Agamben, Giorgio: Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben, Frankfurt a.M. 2002, 25.

26 Agamben: Homo sacer (wie Fn. 25), 69.

27 Agamben: Homo sacer (wie Fn. 25), 71.

liche Maßnahmen zu ergreifen. Er kann, so Agambens Pointe, auch darauf verzichten zu handeln mit der Folge, dass jede Entscheidung im Namen des Rechts getroffen werden kann, und zwar auf diese oder auch andere Weise. So unvorhersehbar die Äußerungen des souveränen Willens sind, so unbestimmbar sind die seinen Handlungen zugrunde liegenden Normen.<sup>28</sup>

Während Schmitt den Ausnahmezustand als temporäres Auseinandertreten von politischer Handlung und rechtlicher Normierung dieses Handelns versteht – ein Auseinandertreten, das Rechtsgeltung allererst ermöglicht – bildet der Ausnahmezustand für Agamben die Emanation der ursprünglichen Spaltung, die dem Recht als Ununterschiedenheit von Gesetz und Gewalt innewohnt.<sup>29</sup> Er argumentiert, dass der gesetzliche Rahmen westlicher politischer Systeme eine zweipolige Struktur aufweist, die einerseits ein normatives juristisches Moment (*potestas*, Gesetz oder *nomos*) und andererseits ein anomisches und meta-juristisches Moment (*auctoritas* oder Anomie) umfasst. Nach Agamben stehen diese beiden Momente in einem Verhältnis dialektischer Wechselwirkung: das normative Element ist auf das anomische angewiesen, um auf das Leben anwendbar zu sein, dieses hingegen entspricht der *potestas*, den *nomos* durch Gewalt bald ins Werk zu setzen, bald zu suspendieren. Insofern diese beiden Momente einerseits komplementär, andererseits aber auch antinomisch (d.h. einander widersprechend) sind, bilden sie die Basis des instabilen Gleichgewichts der rechtlich-politischen Ordnung.

Agamben zufolge verschwimmen im Ausnahmezustand die Grenzen zwischen Anomie und *nomos*, Leben und Recht, *auctoritas* und *potestas*, ohne dass sie als solche zur Geltung gebracht würden. Vielmehr werden diese beiden Momente künstlich durch die Politik als Handlungsform artikuliert, und zwar derart, dass die Politik, anstatt zwischen Leben und Recht zu vermitteln, sich das Recht aneignet und dadurch von ihm verunreinigt (oder gar vergiftet) wird. Politik nimmt dann die Gestalt der konstituierenden Gewalt, eines *pouvoir constituant* an.<sup>30</sup> Wird der Ausnahmezustand und mit ihm die Verwo-

benheit des anomischen Elements mit dem Recht zum Regelfall, gerät das fragile Gleichgewicht der konstitutionellen Ordnung ins Wanken. Agamben behauptet ganz ausdrücklich, „dass die Maschine [...] fast ohne Unterbrechung immer weiter funktioniert hat, seit Beginn des Ersten Weltkriegs, durch Faschismus und Nationalsozialismus hindurch, bis in unsere Tage. Ja, der Ausnahmezustand hat heute erst seine weltweit größte Ausbreitung erreicht“.<sup>31</sup> Unter der Bedingung des permanenten Ausnahmezustandes wird die formale Dimension des Rechtsstaates mit ihrer für die Exekutivgewalt des Staates begrenzenden Wirkung ausgehöhlt, während sich die Kompetenzen interventionistischer Maßnahmen ausdehnen. Kurz, der Ausnahmezustand wird zum Paradigma der Gewalt als eines konstitutiven Moments von Politik, das der Sphäre des Rechts ursprünglich zugehört.<sup>32</sup> In dieser Hinsicht ist der Ausnahmezustand ortlos – oder allgegenwärtig – geworden und folglich auch inmitten rechtsstaatlicher politischer Systeme zu finden. Ein Unort, eine negative Utopie im Wortsinne.

Diese sehr unspezifische Einschätzung nährt allerdings Zweifel am diagnostischen Wert der Analyse Agambens. Denn erstens muss zwischen dem Begriff der Ausnahme, der auf das komplexe Verhältnis von rechtlichen Regeln und Prinzipien und dem sozialen Leben gemünzt ist, und dem Konzept des Ausnahmezustands unterschieden werden, das eine normative Entscheidung über eine Krisensituation bezeichnet.<sup>33</sup> Entgegen Agambens Auffassung, der das Verhältnis von Ausnahme und Ausnahmezustand offenbar als Verweisungszusammenhang versteht, ist auf einer Unterscheidung beider Begriffe zu insistieren, weil andernfalls jeder normative Standard bzw. jede Regel immer schon durch ihr Gegenteil bestimmt wäre, durch das Nicht-Normative, Arbiträre und deshalb Gewaltsame. Wie ließe sich aber der Vorrang einer solchen „dunklen Seite“ des Rechts rechtfertigen? Welche Kriterien entwickelt Agamben, um die Spaltung innerhalb des Rechts zu analysieren? Diese Fragen bleiben offen. Daher scheint auch in diesem Fall die Kritik von Ian Loader und Neil Walker am Platze, die diese an einem radikalen Staats-Skeptizismus à la Agamben geübt haben: „If ‘there is always a violence at the heart of every form of political and legal authority’<sup>34</sup> [...], upon

28 Agamben: Homo sacer (wie Fn. 25), 25ff. Paradigma dieser Struktur ist Auschwitz. Und der Archetyp des modernen Ausnahmezustandes ist nicht die antike Diktatur, wie für Schmitt, sondern das iustitium. Vgl. Agamben, Ausnahmezustand (wie Fn. 5), 52–63. Ein Beispiel für die praktische Relevanz des Unterschiedes zwischen Schmitt und Agamben hinsichtlich der Ausnahmezustandskonzeption bietet die Diskussion um die Einführung von „techno-regulations“; siehe dazu Lembcke, Oliver W.: Techno-Regulation and Law: Rule, Exception, or State of Exception? A Comment to Han Somsen and Luigi Corrias, in: Rechtsphilosophie & Rechtstheorie, 40 (2011), 131–138.

29 Die Paradoxalität dieser Figur bringt Agamben (wie Fn. 25), 27 in der Formulierung zum Ausdruck, Souveränität habe die „Struktur einer Einschließung dessen [...], was zugleich ausgeschlossen wird“.

30 Agamben: Ausnahmezustand (wie Fn. 5), 103f.; vgl. zur Figur der konstituierenden Gewalt auch Agamben (wie Fn. 25), 50–59.

31 Agamben: Ausnahmezustand (wie Fn. 5), 102.

32 Agamben: Ausnahmezustand (wie Fn. 5), 73ff.

33 Zu dieser Unterscheidung Lembcke, Oliver W.: Exception Rules? Freedom and Order in a State of Exception, in: Political Philosophy. Proceedings of the 22nd IVR World Congress, Vol. II (ARSP Beiheft Nr. 107), hrsg. von José Rubio Carcedo, Stuttgart 2007, 119–128.

34 Dieses Zitat wird übernommen von Newman, Saul: Terror, Sovereignty and Law. On the Politics of Violence, in: German Law Journal 5 (2004), 569–584 (575).



what grounds can we distinguish between, or develop a critique of, the security-seeking practices of particular states and why should we bother?"<sup>35</sup>

Zweitens lässt sich zwar Agambens Verweis auf Zonen der Unbestimmtheit, in denen die rechtliche Situation prinzipiell undefiniert und unsicher ist, als kritisches Argument gegen Praktiken der Rechtsbeugung und -umgehung wie in Guantanamo Bay oder in Abu Ghraib verwenden. Aber man wird schwerlich bestreiten können, dass solche Zonen der Rechtsunsicherheit den normativen Standards konstitutioneller Staaten offensichtlich widersprechen und folglich Politiker und Juristen unter dem Druck der Öffentlichkeit gezwungen wären, solche Zonen der Unbestimmtheit als ungerecht und illegal einzuschätzen.<sup>36</sup> Nach einem Bild David Eastons würde das politische System in „Stress“ geraten und wäre gehalten, zumindest zu einem gewissen Ausmaß, auf diesen Druck zu reagieren. Dieser Zusammenhang spielt für Agamben offenkundig keine Rolle.<sup>37</sup> Ohne jegliche Kriterien ethischer, rechtlicher oder politischer Art ist es nicht nur unerheblich, sondern auch unmöglich, zwischen verschiedenen politischen Systemen zu unterscheiden; und aus diesem Grund erscheint für Agamben der Ausnahmezustand als Paradigma modernen Regierens schlechthin. Aber welche Einsichten sind von einem Ansatz zu erwarten, der zwischen Guantanamo Bay und Auschwitz keinen Unterschied mehr kennt?

Drittens wirft die Frage nach dem Ausnahmezustand als Regierungstechnik auch jene nach den politischen Motiven und politischer Rationalität auf. Agamben beantwortet diese, wie gesehen, mit Verweis auf den Souveränitätsbegriff. Unklar bleibt jedoch, wer denn eigentlich der Souverän ist. In seinen Augen ist die Souveränität eine Struktur, die den *homo sacer* schafft und die Macht besitzt, das Leben, das straflos getötet werden kann, zu „bannen“. Souverän und *homo sacer* sind auf komplexe Weise aneinander gebunden. Die sich aufdrängende Frage, welche Rationalität dieser Struktur unterliegt und – sofern ihr keine Rationalität zukommt – warum diese Struktur so funktional ist, dass der Ausnahmezustand zum Paradigma modernen Regierens geworden ist, lässt Agamben ebenso unbeantwortet wie jene nach seinem Verständnis von „Regierung“.

Diese letzte Frage gibt einen Hinweis auf das prinzipielle Problem von Agambens Argumentation: ihm fehlt ein adäquates Verständnis von Politik. Dies ist der Grund dafür, dass die Begriffe der Ausnahme und des Ausnahmezustandes die geläufigen Konzepte von Rechtswidrigkeit und Ungerech-

tigkeit ersetzen.<sup>38</sup> Verfehlte und missbräuchliche Gewaltanwendung sind nicht mehr als normative Probleme Gegenstand von Ethik, Rechtstheorie und politischer Philosophie, sondern werden als Charakteristika einer Zeit, in der die Ausnahme herrscht, bloß konstatiert. Von diesem Standpunkt aus macht es keinen Unterschied mehr, ob Menschen in einem Rechtsstaat oder in einer Diktatur leben – in jedem Fall stehen sie in der immerwährenden Gefahr *hominis sacri*, Opfer des Ausnahmezustandes, zu werden.

In der Zusammenschau der Argumente Schmitts und Agambens wird deutlich, dass in beiden Fällen das Argument des Ausnahmezustandes maßgeblich durch ihr Souveränitäts- und Politikverständnis geprägt ist. Während Schmitt die Grenzlinien politischer Systeme entlang der Freund/Feind-Bestimmungen zieht, verlagert Agamben diese Unterscheidung als Beziehung zwischen Souverän und *homo sacer* ins Innere politischer Systeme. Obwohl diese Politikkonzepte für sich betrachtet problematisch, weil normativ un(ter)bestimmt sind, stellen sie doch für liberale Konzeptionen eine Herausforderung dar. Denn beide erinnern daran, dass die Verteidigung einer Rechtsordnung möglicherweise Maßnahmen – vom Einzelnen und gegenüber dem Einzelnen – verlangt, die sich nach liberalen Maßstäben nur schwerlich rechtfertigen lassen. Die Auseinandersetzung mit der Freund/Feind-Unterscheidung, ob nun in Schmitts oder in Agambens Variante, die in der gegenwärtigen Diskussion über den Terrorismus eine gewichtige Rolle spielt, verdient daher eine weitere Betrachtung.

## 2 Die freie Gesellschaft und ihre Feinde

Die am kantischen Ideal des ewigen Friedens orientierten liberalen Demokratien werden durch Terroristen in besonderer Weise herausgefordert. Denn zum einen sind terroristische „Selbstmordattentäter“ bereit, für den Kampf gegen die demokratischen Prinzipien und Institutionen ihr Leben zu opfern.<sup>39</sup> Und

35 Loader, Ian/Walker, Neil: *Civilizing Security*, Cambridge 2007, 91-92.

36 Vgl. Assheuer, Thomas: Welches Recht vor welcher Macht? *Die Zeit* Nr. 26, 19. Juni 2008, 41.

37 Ebenso Loader/Walker, *Security* (wie Fn. 35), 91: „this radical variant of state scepticism tends [...] to underplay the openness of political systems and the theoretical and political prospects that this affords“.

38 Loader/Walker: *Security* (wie Fn. 35), 92 schreiben: „[O]ne is left with a politics of critique, and a failure of political imagination, that leaves radically underspecified the feasible or desirable alternatives to current institutional configurations and practices, or else merely gestures towards the possibility of transcendent forms of non-state communal ordering.“

39 Isensee argumentiert, dass der seit Hobbes säkular auf der Todesfurcht gegründete moderne Rechtsstaat durch terroristische Selbstmordattentäter in seiner Konstruktionslogik unterlaufen werde, vgl. Isensee, Josef (Hrsg.): *Der Terror, der Staat und das Recht*, Berlin 2004. „Die Teleologie des Rechtsstaats hat ihren Ursprung in der Todesfurcht“ (102). „Der zweckrational organisierte Staat scheitert an dem, der den Tod nicht fürchtet: dem religiösen und politischen Fanatiker“ (103). Zum Versuch, den „Selbstmordattentäter“ als rationalen Akteur zu verstehen, Pape, Robert A.: *Dying to Win. The Strategic Logic of Suicide Terrorism*, New

zum anderen stammen diese Todfeinde der Demokratie, die sie mit allen Mitteln bekämpfen muss, um zu überleben, aus ihrer eigenen Mitte. Im Kampf gegen diese unerbittlichen Gegner – die als „Terroristen“, „Extremisten“, oder „religiöse Fanatisten“ bezeichnet werden – greifen liberale Demokratien zunehmend radikaler auf Mittel zurück, die ihre eigenen freiheitlichen Prinzipien unterminieren. Nicht nur in den USA, sondern auch in Westeuropa werden basale Grundrechte wie die Redefreiheit, die Freiheit der Religionsausübung und Prinzipien der freiheitlichen Strafprozessordnung in zunehmendem Tempo beschnitten.<sup>40</sup> Die Rechtfertigungsfigur des „rechtsfreien Raumes“,<sup>41</sup> die neue völkerrechtliche Kategorie des „unrechtmäßigen Kombattanten“ (*unlawful combatant*)<sup>42</sup> und Forderungen nach der Einführung eines „Feindstrafrechts“<sup>43</sup> erinnern in der Radikalität, mit der zwischen den Bürgern und ihren Feinden polarisiert wird, an Herrschaftstechniken totalitärer Regime. Wie Hermann van Gunsteren bemerkt, ist für „[t]otalitäre Regime nur die Logik des Dafür und Dagegen, des Freund und Feind“<sup>44</sup> maßgeblich. In diesem Licht erscheint das von Carl Schmitt inspirierte Freund/Feind-Denken als inhärent totalitär.<sup>45</sup> Allein mit Verweis auf Schmitts Nazivergangenheit ist allerdings sein Politikbegriff noch nicht widerlegt – und Agonalität schon gar nicht aus

York 2005. Zur (feministischen) Kritik an der rational choice-Perspektive Papes, die die Motive weiblicher Attentäterinnen unterschlägt, vgl. Sjöberg, Laura/Gentry, Caron E.: Profiling Terror: Gender, Strategic Logic, and Emotion in the Study of Suicide Terrorism, in: Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft 37 (2008), 181-196.

- 40 Hierzu Depenheuer, Otto: Selbstbehauptung des Rechtsstaates, Paderborn u.a. 2008. Eine kritische Diskussion der jüngsten Antiterror-Politik in den Niederlanden findet sich bei Van der Woude, M.A.H.: Wetgeving in een veiligheidscultuur. Totstandkoming van anti-terroris-mewetgeving in Nederland bezien vanuit maatschappelijke en (rechts)politieke context, Den Haag 2010. Siehe außerdem: De Graaf, Beatrice/De Graaff, Bob: Counterterrorism in the Netherlands: the „Dutch approach“, in: Jon Moran/Mark Phythian (Hrsg.), Intelligence, Security and Policing Post-9/11: The UK's Response to the War on Terror, London: Palgrave Macmillan 2008, p. 183-202 sowie Muller, Erwin: Modern Terrorism and Modern Counter Terrorism in the Netherlands, in: Molier, Gelijn/Ellian, Afshin/Suurland, David (Hrsg.): Terrorism: Ideology, Law and Policy, Dordrecht 2011, Kap. 12; zuvor einschlägig: Böhler, Britta: Crises in de rechtsstaat. Spraakmakende zaken, verborgen processen, Amsterdam 2004.
- 41 Hierzu Herbst, Catarina/Lembcke, Oliver W.: Tragische Konflikte und notwendige Entscheidungen. Bemerkungen zur Idee rechtsfreier Räume im Verfassungsstaat, in: Jahrbuch Recht und Ethik, 14 (2006), 385-405.
- 42 Kritisch Wiczorek, Judith: Unrechtmäßige Kombattanten und humanitäres Völkerrecht, Berlin 2005.
- 43 Jakobs, Günther: Bürgerstrafrecht und Feindstrafrecht, in: Höchststrichterliche Rechtsprechung zum Strafrecht (HRRS), 5 (2004), 88-95.
- 44 Gunsteren, Hermann van: Gevaarlijk veilig. Terreurbestrijding in de democratie, Amsterdam 2004, 64; unsere Übersetzung.
- 45 Vgl. hierzu die plakative Einschätzung bei Müller, Jan-Werner: A Dangerous Mind. Carl Schmitt in Post-War European Thought, New Haven 2004.

der politischen Realität eskamotiert. Und mit Blick auf die Realität ist nüchtern festzustellen: der Feind ist mit Macht in die liberalen Demokratien eingedrungen und bedroht, in den Worten Tony Blairs, sowohl ihr Leben (*life*) als auch ihren Lebensstil (*way of life*) – und zwar nicht nur von Außen sondern auch aus ihrem Inneren heraus.

In ihrem Dialog mit Giovanna Borradori betonen sowohl Jürgen Habermas als auch Jacques Derrida, wie schwierig der Feind auszumachen ist. Nach Habermas „weiß [man] nicht wirklich, wer der Gegner ist“.<sup>46</sup> Seitdem der Terrorismus transnationale Organisationsformen angenommen hat – Al-Qaida<sup>47</sup> bildet das bekannte Beispiel eines über die gesamte Welt verteilten Terrornetzwerks – kann der Feind nicht mehr einfach lokalisiert werden.<sup>48</sup> Und auch die Gefahr, die von ihm ausgeht, ist schwierig einzuschätzen. Was bleibt ist ein vages Bild der psychologischen Motivlage des Feindes: Habermas charakterisiert ihn als einen Fundamentalisten, der sich, angewidert von der westlichen Konsumkultur, in vormoderne, religiöse Ideologien flüchtet. Es ist wenig überraschend, dass Habermas die Spannungen zwischen dem gewaltbereitem Islamismus und der westlichen Kultur auf gestörte Kommunikationsverhältnisse zurückführt und in deren Entzerrung die Lösung der politischen Probleme sieht: „Die Spirale der Gewalt beginnt mit einer Spirale der gestörten Kommunikation, die über die Spirale des unbeherrschten reziproken Misstrauens zum Abbruch der Kommunikation führt.“<sup>49</sup> Um aus dieser Negativspirale auszuweichen, müssten einerseits die Lebensbedingungen in Drittstaaten verbessert werden, andererseits aber die Menschen von Furcht und Unterdrückung befreit werden, denn wechselseitiges Vertrauen als Basis gewaltfreier Kommunikation entsteht nur in der nicht-gewaltverzerrten kommunikativen

- 46 Habermas/Derrida: Philosophie (wie Fn. 3), 53. Ebenso Habermas, Jürgen: Der gesplante Westen. Kleine politische Schriften X, Frankfurt/M. 2004, 15.
- 47 Zur Entstehungsgeschichte der al-Qaida Bergen, Peter L.: Heiliger Krieg, Inc.: Osama Bin Ladens Terrornetzwerk, Berlin 2001. Zur gegenwärtigen Situation der al-Qaida vgl. Berger, Lars: Die USA und der islamistische Terrorismus. Herausforderungen im Nahen und Mittleren Osten, Paderborn 2007 sowie Freeman, Michael: Democracy, Al Qaeda, and the Causes of Terrorism: A Strategic Analysis of U.S. Policy, in: Studies in Conflict & Terrorism, 31 (2008), 40-59.
- 48 In der Literatur wird der netzwerkartig organisierte, transnationale Terrorismus häufig als „dritte Generation“ des Terrorismus bezeichnet (nach dem nationalen und dem internationalen Terrorismus). Um die Andersartigkeit der Herausforderung durch transnationale Terrornetzwerke herauszustreichen, wird häufig vom „neuen Terrorismus“ gesprochen. Kritiker dieser Titulierung vermuten hinter dem Begriff das politische Kalkül, unter Verweis auf scheinbar neuartige, singuläre Bedrohungen drastische Antiterror-Maßnahmen zu legitimieren. Vgl. Crenshaw: Psychology (wie Fn. 2), 411ff.; mit Blick auf die Politik der Bush-Administration Spencer, Alexander: Questioning the Concept of „New Terrorism“, in: Peace, Conflict & Development, 8 (2006), 1-33.
- 49 Habermas/Derrida: Philosophie (wie Fn. 3), 61; Habermas: Westen (wie Fn. 46), 23.



Alltagspraxis, in der die Akteure lernen, zugleich Hörer und Sprecher zu sein und so die Rolle des jeweils anderen zu übernehmen. Habermas betont, „dass nur dem Telos der Verständigung – und nur unserer Orientierung an diesem Ziel – die kritische Kraft innewohnt, Gewalt zu brechen, ohne sie in neuer Gestalt zu reproduzieren.“<sup>50</sup>

Das institutionelle Pendant dieses transkulturellen Modells ungestörter Kommunikation bildet eine neue kosmopolitische (Rechts-) Ordnung, deren kooperative Strukturen nach Habermas auf dem Wege zwischenstaatlicher Abkommen zwischen regionalen Organisationen wie der EU, der NAFTA und ASEAN bereits im Entstehen begriffen sind. Vor dem Hintergrund dieser idealistischen Version weist er die Schmittsche „Ontologisierung der Freund/Feind-Beziehung“<sup>51</sup> zurück, die – gemäß der „realistischen“ Theorie internationaler Politik – die neue globale Ordnung als einen Machtkampf zwischen den allein durch ihre spezifischen Interessen motivierten nationalstaatlichen Akteure zu entlarven versuche. In hermeneutischer Weise argumentiert Habermas, dass jeder Einwand gegen die universalistischen Standards eben diese Standards bereits voraussetze. Dieses Argument führt er auch gegen Derridas Dekonstruktion des Toleranzbegriffs ins Feld. Derrida stigmatisiert nämlich Toleranz als ein paternalistisches Konzept: es ist für ihn der Barmherzigkeit verwandt, und drückt wie diese eine asymmetrische Beziehung aus.<sup>52</sup> Als Alternative schlägt er eine „reine Gastfreundschaft“ vor, die auf einer „Idee des Anderen, der Andersheit des Anderen“ beruht, „d.h. des- oder derjenigen, welche(r) in Ihr Leben tritt, ohne eingeladen worden zu sein“.<sup>53</sup> Habermas entgegnet mit dem Argument, dass Toleranz in demokratischen Gesellschaften keine hierarchische und monologische Angelegenheit sei, sondern das Ergebnis eines auf Vernunft gegründeten Dialogs zwischen Bürgern als Gleichen: „Innerhalb eines politischen Gemeinwesens, dessen Bürger sich reziprok die glei-

chen Rechte einräumen, ist kein Platz mehr für eine Autorität, die eine Grenze des zu Tolerierenden *einseitig* festlegen könnte.“<sup>54</sup>

In beiden Fällen ist Habermas' Argumentation nicht wirklich überzeugend. Zwar mag es richtig sein, dass aus hermeneutischer Sicht jede Kritik universalistischer Standards, sei sie nun realistisch-soziologischer Art wie die Schmitts oder dekonstruktivistisch-philosophischer Art wie die Derridas, von Voraussetzungen ausgehen muss, die in diesen Standards enthalten sind. Das bedeutet aber mitnichten, dass diese Kritikformen schon dadurch diskreditiert sind: sie können z.B. den Anspruch universeller Anwendbarkeit relativieren oder zumindest modifizieren. Sensibilität für den – real stattfindenden – Missbrauch und die Vereinnahmung universalistischer Rechtsansprüche durch private und nationale Interessen schließt die Anerkennung der Idee universeller Rechte nicht schlechthin aus. Habermas übertreibt, wenn er Schmitt die Reduktion universalistischer Rechte auf bloße Interessen zuschreibt – dies ist nicht Schmitts Position. Habermas übersieht dabei, dass durch das Bewusstsein ihres möglichen und tatsächlichen Missbrauchs die allzu hohen Erwartungen an eine globale Rechtsordnung gedämpft werden können – Erwartungen, die, wenn sie enttäuscht werden, selbst zur Entgrenzung der Gewalt beitragen können.<sup>55</sup> Wie auch Derrida betont, sind internationale Institutionen und das Völkerrecht für den Kampf gegen den Terrorismus unentbehrliche und wichtige Instrumente, aber mit Habermas anzunehmen, dass eine globale Weltordnung Feindschaften überhaupt eliminieren könnte, erscheint als ein gefährlich naiver Fehlgriff.<sup>56</sup> Auch in einer stärker integrierten Weltordnung müssen Grenzziehungen möglich sein, denn sonst würde keine politische Ordnung, sondern nur Chaos herrschen.<sup>57</sup> Eine Welt ohne Grenzziehungen, d.h. eine Welt ohne *offentlich anerkannte* Grenzen ähnelte nämlich dem Hobbesschen Naturzustand,

50 Habermas/Derrida: Philosophie (wie Fn. 3), 63f.

51 Habermas/Derrida: Philosophie (wie Fn. 3), 64; Habermas: Westen (wie Fn. 46), 28.

52 Zum Topos des inhärenten Paternalismus der Toleranz vgl. Marcuse, Herbert: Repressive Toleranz, in: Wolff, Robert/Moore, Barrington/Marcuse, Herbert: Kritik der reinen Toleranz, Frankfurt a.M. 1966, 91-128. Zu einer ausführlichen Auseinandersetzung mit dieser Position und der Entwicklung eines normativ-demokratischen Konzepts der Toleranz, vgl. Forst, Rainer: Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs, Frankfurt a.M. 2003. Zu den Grenzen der Toleranz im Verfassungsstaat siehe Anter, Andreas: Toleranz oder Duldung? Die Toleranz- und Duldungspraxis im Verfassungsstaat zwischen Normativität und funktionalistischem Kalkül, in: Enders, Christoph/Kahlo, Michael (Hrsg.): Diversität und Toleranz. Toleranz als Ordnungsprinzip?, Paderborn 2010, 249-262.

53 Habermas/Derrida: Philosophie (wie Fn. 3), 170. Dieses Konzept der Gastfreundschaft wird weiter entwickelt in: Derrida, Jacques: Of Hospitality. Anne Dufourmantelle Invites Jacques Derrida to Respond, Stanford 2000.

54 Habermas/Derrida: Philosophie (wie Fn. 3), 67, Hervorhebung i.O.; Habermas: Westen (wie Fn. 46), 29. Und wie zur eigenen Versicherung wiederholt Habermas noch einmal die Behauptung, dass „jede Form der dekonstruierenden Entlarvung des ideologisch-verschleiernenden Gebrauchs universalistischer Diskurse an die von diesen Diskursen selbst vorgeschossenen kritischen Gesichtspunkte“ verwiesen ist; ders. (wie Fn. 3), 69.

55 „[H]aving failed to civilize the savages, [...] [we] turn[ ] against them all the force of [...] [our] own moral self-disillusion.“ Ignatieff, Michael: The Warrior's Honor. Ethnic War and the Modern Conscience, Toronto 1998, 92. Zur generellen kritischen Auseinandersetzung mit Formen ideologischer Menschenrechtspolitik und ein Plädoyer für ein pragmatisches Menschenrechtskonzept findet sich bei Ignatieff, Michael: Human Rights as Politics and Idolatry, Princeton u.a. 2001.

56 Diese Hoffnung manifestiert sich in Habermas' utopischer Hoffnung, zwischen Republiken sei der Naturzustand auf der Basis gegenseitigen Respekts endgültig zu eliminieren. Habermas/Derrida: Philosophie (wie Fn. 3), 77ff.

57 Lindahl, Hans K.: Give and Take. Arendt and the Nomos of Political Community, in: Philosophy and Social Criticism, 32 (2006), 881-901.

in dem die allgemeine Unsicherheit den Menschen für seinesgleichen gefährlich werden lässt.

Wer wie Habermas annimmt, dass die notwendigen Grenzen von den (Welt-)Bürgern in einem friedlichen und rationalen Dialog selbst gezogen werden könnten, unterschätzt die Bedeutung von Autorität bei politischen Entscheidungen und übersieht die fundamentalen Ungleichheiten auf der internationalen Bühne, die es unmöglich machen, Kommunikation – wenn auch kontrafaktisch – im Vorgriff auf eine „ideale Sprechsituation“ zu konzipieren. Kommunikation kann schon deshalb nicht die Lösung des Problems sein, weil sie einen Teil des Problems darstellt. Internationale Beziehungen finden immer noch in erster Linie zwischen Staaten statt und das Weltbürgerrecht bildet eine zu schwache Basis für die Artikulation von staatenlosen Personen, die von den kommunikativen Prozessen weitgehend abgeschnitten sind. So haben Flüchtlinge in aller Regel keine Möglichkeit, an den politischen Prozessen teilzunehmen, die über ihr Schicksal entscheiden. Dass in der gegenwärtigen Diskussion erwogen wird, die politischen Rechte von Terrorismusverdächtigen zu beschneiden, verdeutlicht, dass die Entscheidung, mit wem und unter welchen Bedingungen ein System „kommunizieren“ will, letztlich bei den politischen Autoritäten liegt. Weil Ordnung nur als Ergebnis der Grenzziehung und -wahrung denkbar ist, bedarf es einer politischen Entscheidung, wer als Freund anerkannt und folglich in diese Ordnung integriert wird, und wer als Fremder gilt, der zum Feind wird, sobald er zu einer existentiellen Bedrohung dieser Ordnung wird (z.B. durch terroristische Anschläge). Aus diesem Grund ist, wie Derrida richtig argumentiert, Toleranz notwendig limitiert, konditional und einseitig.<sup>58</sup> Grenzen können erweitert werden – dies ist eine der wesentlichen Funktionen von Derridas Konzept der Gastfreundschaft –, aber sie sind niemals vollständig aufzulösen. Folgerichtig verlangt der politische Imperativ, Ordnung zu schaffen, nach einer Freund/Feind-Unterscheidung, diese bedarf aber keiner politisch-theologischen Begründung.<sup>59</sup>

### 3 Dekonstruktion des Terrorismus

Während Habermas auf das offensichtliche Problem verweist, dass der Feind im Antiterror-Kampf kaum zu identifizieren ist, und folgerichtig die Fragen auf-

58. Diese Grenze des Tolerierbaren muss allerdings normativ gerechtfertigt werden können. Vgl. hierzu Forst: Toleranz (wie Fn. 52).  
59. Schmitt hielt sich über die metaphysischen Grundlagen seines Denkens bedeckt, vgl. Meier, Heinrich: Carl Schmitt, Leo Strauss und Der Begriff des Politischen. Zu einem Dialog unter Abwesenden, Stuttgart 1988, 77-80.

wirft, gegen welche Personen, Gruppen oder Organisationen sich die „Kriegs-erklärung“ gegen den Terror richtet und auf welcher Grundlage und mit welchen Mitteln er geführt werden kann, setzt Derridas dekonstruktivistische Kritik auf einer fundamentalen Ebene an: sie stellt aus philosophischer Sicht die Begriffe „Krieg“ und „Terror“ (oder „Terrorismus“) mitsamt der von ihnen vorausgesetzten Unterscheidung von Freund und Feind in Frage. In seinem Gespräch mit Borradori analysiert Derrida die „Ereignisse“ des 11. Septembers als „Prozess der Autoimmunisierung“ bzw. als „Selbstmord“. Denn erstens kam die Aggression aus dem „Inneren“: die Anschläge wurden von Menschen ausgeführt, die in den USA lebten und durch das amerikanische Bildungssystem ausgebildet worden waren. Nach Derrida „verkörpern diese *hijackers* [...] zwei Selbstmorde in einem: den ihren [...], aber auch den Selbstmord derer, die sie aufgenommen, bewaffnet, trainiert haben“.<sup>60</sup> Zweitens verdeutlichen die Anschläge von 9/11, dass so etwas wie ein Gleichgewicht des Terrors, in dem Staaten sich wechselseitig durch ihr nukleares Potential neutralisieren, wie in den „guten alten Zeiten“ des Kalten Krieges, nicht länger funktioniert. Denn die nukleare Bedrohung könnte heutzutage von anonymen Mächten ausgehen, deren politisches Kalkül sich nicht vorherbestimmen lässt. Nicht länger durch die aus Furcht vor Vernichtung genährte Rationalität der Leviathane domestiziert, ist die Welt als physischer und symbolischer Raum und ihre politische Ordnung existentiell bedroht. Das Bewusstsein dieser Bedrohung verursacht nach Derrida ein Trauma, aus dem es kein Entrinnen gibt: die Angst, das Schlimmste könne erst noch bevorstehen, ist unteilbar. Aus diesem Grund wird der „Krieg gegen den Terror“, drittens, die Ursachen des Übels, das er bekämpft, perpetuieren. Wie ein Körper, der an einer Autoimmunerkrankung leidet, wird jede Gegenwehr immer und immer wieder einen neuen Anschlag provozieren.

Die Vagheit der Begriffe „Krieg“ und „Terror“ öffnet nach Derrida dem Missbrauch Tür und Tor. Denn ohne identifizierbaren Gegner kann es keinen „Krieg“ im eigentlichen Sinn geben;<sup>61</sup> zumal der „Terror“, verstanden als psychologische Kategorie, nur schwierig von Furcht, Angst oder Panik abzugrenzen sei. Daran schließt sich eine Reihe von Fragen an; so etwa, ob die Definition von Terrorismus auch Staatsterror umfasst<sup>62</sup> und ob Terrorismus

60. Habermas/Derrida: Philosophie (wie Fn. 3), 129.

61. Der Krieg, der nicht mit als souverän anerkannten Akteuren geführt wird, kann auch nicht durch einen Friedensvertrag beendet werden: „A war against Terrorism, then, mirrors the state of exception characteristic of insurgent violence, and in so doing it reproduces it ad infinitum.“ Aretxaga, Begoña: Terror as Thrill: First Thoughts on the 'War on Terrorism', in: Anthropological Quarterly, 75 (2001), 139-150; 149.

62. Der jüngste Vorschlag für eine völkerrechtlich verbindliche Terrorismus-Definition plädiert aus pragmatischen Gründen dafür, Staatsterror aus der Terrorismusdefinition herauszulassen. Vgl. den von der „Hochrangigen Gruppe für Bedrohungen, Herausforderungen und Wandel“

substaatlicher Akteure als Reaktion auf Staatsterror gerechtfertigt ist? Auf welcher Basis sich der Terrorist vom Freiheitskämpfer<sup>63</sup> unterscheiden lässt? Ob es sinnvoll sein kann, zwischen terroristischer Gewaltanwendung im groben Stil und Kriegführung zu unterscheiden?<sup>64</sup> Und ob überhaupt noch zwischen Frieden und Krieg<sup>65</sup> unterschieden werden kann? Weil sich nach Derrida diese Fragen nicht beantworten lassen, verführen die Begriffe „Krieg“ und „Terror“ zur ideologischen Verwendung. Besonders wirkmächtig ist dies nach den Anschlägen vom 11. September geschehen mit der Folge, dass die inflationäre Verwendung dieses Terminus den Terroristen in die Hände spielt: Er stärkt ihren Status als *iustus hostis* (Schmitt) und suggeriert eine Kohärenz und Zielrichtung, die jene – als terroristisch (dis-)qualifizierten – Gewaltformen in ihrer Heterogenität gar nicht aufwiesen. Die Logik der Autoimmunisierung tritt hier deutlich zutage.<sup>66</sup> Denn letztlich zettelt die westliche Staatenkoalition durch die Kriegserklärung gegen den Terrorismus einen Krieg gegen sich selbst an.

Derridas Konzept der Autoimmunisierung soll u.a. als ein Tertium zwischen den oppositionellen Begriffen von Freund und Feind vermitteln. Diese klassische Dichotomie wird durch das Konzept der Autoimmunisierung mindestens in dreifacher Hinsicht erschüttert. Erstens zeigt es, wie illusorisch die Vorstellung von zwei absoluten und klar abgrenzbaren Polen ist. Denn einerseits lebt der „Feind“ wie ein Parasit in seinem Wirt (oder, um die Unsichtbarkeit noch besser auszudrücken: wie ein Virus in der Körperzelle), d.h. als

2004 vorgelegten Bericht „Eine sichere Welt: Unsere gemeinsame Verantwortung“, einsehbar unter der URL: [www.un.org/secureworld/](http://www.un.org/secureworld/) (12.7.2008).

63 Schon sprichwörtlich geworden ist die Ronald Reagan im Kontext des Nicaragua-Krieg zugeordnete Äußerung, der Terrorist des einen sei der Freiheitskämpfer des anderen. Zur Problematik dieser Gleichsetzung und zu Ansätzen der Differenzierung vgl. Berger, Lars/Weber, Florian: Terrorismus, 2. Aufl., Erfurt 2008, 14–20. Grundlegend zur Abgrenzung von Terrorismus und Guerilla-Krieg Münkler, Herfried: Guerillakrieg und Terrorismus, in: Neue politische Literatur, 25 (1980), 299–326.

64 Der Sicherheitsrat der Vereinten Nationen hat in der Resolution 1373 vom 28. September 2001 in seiner Verurteilung der Anschläge vom 11. September ausdrücklich auf das Selbstverteidigungsrecht der Nationen verwiesen. Damit wurde eine erweiterte Interpretation des Art. 51 möglich, der einen „bewaffneten Angriff“ voraussetzt. Nach Ansicht des Völkerrechtlers Thomas Bruha (Gewaltverbot und humanitäres Völkerrecht nach dem 11. September 2001, in: Archiv des Völkerrechts 40 [2002], 383–421) können die Gewaltakte des internationalen Terrorismus auf Grundlage der SR-Res. 1373 als „neue Formen bewaffneter Konflikte“ verstanden werden. – Vor einer generellen Gleichsetzung von Terrorismus und Krieg, wie sie Sir Peter Ustinov mit seiner Formulierung, Krieg sei der Terrorismus der Reichen und Terrorismus der Krieg der Armen, vornimmt, muss aber gewarnt werden, siehe hierzu Berger/Weber (wie Fn. 63), 14f.

65 Vgl. hierzu Beck, Ulrich: Der kosmopolitische Blick oder: Krieg ist Frieden, Frankfurt 2004.

66 Vgl. auch Derrida: Schurken (wie Fn. 3), 63–70.

Bestandteil der in-group der „Freunde“, von der er nicht zu separieren ist. Und andererseits „verschwören“ sich – wenn auch unabsichtlich – die Freunde mit den Feinden (von denen sie glauben, dass sie Freunde seien) und wähen sich mit ihnen eins gegen die vermeintlich (anderen) Feinde. Dies erklärt, warum Bürger, die mit den „Schläfern“ in nachbarschaftlichen und kollegialen Verhältnissen lebten, so schockiert waren, als die Terroristen sich ihre Maske vom Gesicht rissen. Zweitens ist der Feind, mit dem wir uns in einem Kampf auf Leben und Tod befinden, in gewisser Hinsicht unsere eigene Schöpfung. Denn wir selbst, so Derridas Argument, haben ihn ernährt, ausgebildet und ihn mit Waffen ausgestattet, mit denen er uns zu Leibe rückt. Schließlich existiert der Feind paradoxer Weise nur als Produkt des Krieges, den wir gegen ihn führen. Wie Hardt und Negri herausstellen, ist die Benennung des Feindes, sei sie nun fiktional oder real, Bedingung dafür, dass überhaupt Krieg geführt werden kann: „[W]hen war constitutes the basis of politics, the enemy becomes the constitutive function of legitimacy. [...] The presence of the enemy demonstrates the need for security.“<sup>67</sup> In letzter Konsequenz zerstören wir im Kampf gegen den Feind unsere eigene Gesellschaft samt unserer eigenen Grundsätze und Prinzipien.

Eine andere Implikation der Logik der Autoimmunisierung besteht darin, dass der Feind, eben weil er unsere Kreatur und damit untrennbar von uns ist, völlig ununterscheidbar von uns werden kann und es deshalb extrem schwierig, wenn nicht schlechthin unmöglich wird, ihn zu identifizieren. In einer früheren Auseinandersetzung mit Schmitts Begriff des Politischen, hatte Derrida argumentiert: „Unauffindbar bleibt folglich eben jene Reinheit des *polemos* oder des Feindes, die Schmitt der Definition des Politischen zugrunde legen will.“<sup>68</sup> Nach Schmitt ist das Politische mit der Unterscheidung zwischen Freund und Feind auf die reale Möglichkeit der physischen Tötung verwiesen. Aber wenn die Frage, wer der Feind sei, unbeantwortet bleibt, so auch die, wer zu töten ist. Schmitt deutet eine Antwort an, wenn er schreibt, dass „sich mein Bruder als Feind erweist“. In einer nicht weniger kryptischen Formulierung bezeichnet er den Feind als „unsere eigene Frage als Gestalt“.<sup>69</sup> Derrida stellt Schmitts vage Charakterisierungen auf die folgende Weise in Frage:

„Der Feind wäre dann die Gestalt unserer eigenen Frage, oder, wenn man diese Formulierung vorzieht, unsere eigene Frage in Gestalt des Feindes. [...] Der Feind ist die Frage; und vermöge des Bruders, des feindlichen Bruders, gleicht diese Frage ur-

67 Hardt/Negri: Multitude (wie Fn. 7), 31f.

68 Derrida: Freundschaft (wie Fn. 8), 161.

69 Beide Zitate sind aus Derrida: Freundschaft (wie Fn. 8), 149f. entnommen, übersetzt von den Autoren.

sprünglich, gleicht sie ununterscheidbar dem Freund, der ursprünglich Bundesbruder oder verschworener Bruder im Sinne der *Schwurbrüderschaft* ist. Die Frage ist bewaffnet. Sie ist die Bewaffnung, die freundschaftlich-feindliche Armee.“<sup>70</sup>

Mein Bruder, der mich als Gestalt meiner eigenen Frage in Frage stellt, ist mein Freund und Feind, beides zugleich. Hardt und Negri teilen diese Beobachtung, wenn sie darauf hinweisen, dass im Krieg gegen den Terror jeder zum Feind und auch zum Freund werden kann, weil es keine klare Zielbestimmung gebe: „To the extent that the enemy is abstract and unlimited, the alliance of friends too is expansive and potentially universal.“<sup>71</sup> Derrida spitzt diese These noch weiter zu: im Krieg gegen den Terror werden Freund und Feind nicht nur zu abstrakten und schrankenlosen Kategorien, sondern sie verwischen bis zum Punkt der Ununterscheidbarkeit. „Durch diesen alles verkehrenden Übergang beginnt mit einem Mal die Gestalt des absoluten Feindes der des absoluten Freundes zu gleichen: Die finsterste Tragödie, der Brudermord.“<sup>72</sup> Wir kämpfen folglich gegen ein „Hybrid“-Wesen, halb Freund, halb Feind, im Wortsinne gegen eine „Freund-Feind-Armee“. Ein deutliches Anzeichen für diese Verwischung der Kategoriengrenzen ist die Tatsache, dass die in Frage stehenden Personen (oder Gruppen von Personen) relativ einfach Positionswechsel vollziehen können. Ehemalige Freunde werden zu Feinden – wie erinnert wurde Bin Laden von den USA zunächst im Kampf gegen die Taliban unterstützt, ebenso Saddam Hussein in seinem Krieg gegen den Iran – und Feinde von einst zu Freunden – man denke an den ehemaligen „Revolutionsführer“ Khaddafi, der nun zu den Alliierten im Kampf gegen den Terror zählt.

Den Dialogen zwischen Habermas und Derrida lassen sich Warnungen gegenüber voreiligen und allzu globalen Kriegs- und Feindschaftserklärungen entnehmen. Im gegenwärtigen sogenannten Krieg gegen den Terror ist es alles andere als klar, wer der Feind ist, und bleibt überdies völlig ungeklärt, wie er bekämpft werden kann. Die den gegenwärtigen politischen Diskurs dominierende kriegsheischende Rhetorik kann ihr intendiertes Ziel verfehlen und gerade zur Stärkung der Position des Feindes führen. Zugleich aber steht „der Westen“ vor dem Problem, eine Antwort auf die terroristischen Anschläge zu finden. Denn wer wie Barber behauptet, dass nicht der Terrorismus, sondern die Angst der eigentliche Feind sei,<sup>73</sup> der verschließt die Augen vor der Tatsache, dass es innerhalb und außerhalb der Grenzen unserer Gesellschaft Menschen gibt, die – wie schwer es auch sein mag, sie zu identifizieren – sich die Zerstörung dieser Gesellschaft auf die Fahnen geschrieben haben. Auch li-

70 Derrida: Freundschaft (wie Fn. 8), 206.

71 Hardt/Negri: Multitude (wie Fn. 7), 15.

72 Derrida: Freundschaft (wie Fn. 8), 208.

73 Barber: Empire (wie Fn. 6), 32.

berale Demokratien müssen sich verteidigen; und die entscheidende Frage ist: mit welchen Mitteln? – Es entspricht *conventional wisdom*, dass dieser „Krieg“ – wenn es sich den tatsächlich um einen handelt<sup>74</sup> – in größtmöglicher Übereinstimmung mit den Regeln und Prinzipien der eigenen rechtlichen und politischen Ordnung geführt werden sollte. Aber die „Feindfixierung“ lässt leicht die Pflege der politischen „Freundschaft“ vergessen. Daran erinnert Derrida u.a., indem er Freundschaft als eine Möglichkeit begreift, jene tödliche Gewalt zu suspendieren, die jeder politischen Gemeinschaft zugrunde liegt.<sup>75</sup>

#### 4 Blinde Flecken

In den rekonstruierten Diskussionen über den Begriff und Stellenwert des Ausnahmezustandes und der Freund/Feind-Unterscheidung lassen sich drei grundsätzliche Positionen unterscheiden. Der von Habermas favorisierte *deliberative* Standpunkt versucht der terroristischen Herausforderung durch die Förderung transkultureller Dialoge und die Erziehung der Unaufgeklärten zu begegnen. In dieser Perspektive erscheint der Terrorismus als Irregularität im Modernisierungsprozess rückständiger Gesellschaften und seine Träger als noch unaufgeklärte Personen,<sup>76</sup> die prinzipiell durch vernünftige Argumente überzeugt werden können. Habermas muss sich die Anfrage gefallen lassen, ob, wenn sich diese Hoffnung als illusorisch erwiese, wir als legitime Erben der Aufklärung befugt wären, die Uneinsichtigen zu töten? – Darüber schweigt die *deliberative* Position sich jedoch aus. Die zweite, die *dezisionistische* Position, die von Schmitt vertreten wird, weist auf die Grenzen eines auf Rationalität und Kom-

74 Streng genommen handelt es sich nicht um einen Krieg, weil es keinen bestimmbar Feind gibt: „[P]ragmatisch gesehen kann man gegen ein schwer greifbares ‚Netz‘ keinen Krieg führen“, Habermas, in: Habermas/Derrida: Philosophie (wie Fn. 3), 60. Man könnte allerdings argumentieren, dass sich das Verständnis des Kriegs in jüngerer Zeit geändert hat, wie die Begriffe des „war on drugs“ oder des „war on poverty“ zeigen. Vor dem Hintergrund dieses erweiterten Begriffsverständnisses könnte man durchaus von einem „war on terror“ sprechen, vgl. Hardt/Negri: Multitude (wie Fn. 7), 14. Siehe hierzu auch den Überblick bei Münkler, Herfried: Krieg, in: Göhler, Gerhard/Iser, Matthias/Kerner, Ina (Hrsg.): Politische Theorie. 22 umkämpfte Begriffe zur Einführung, Wiesbaden 2004, 227-243.

75 Derrida: Freundschaft (wie Fn. 8), 170-172.

76 Für eine vieldimensionale soziologische Analyse möglicher Ursachen des Terrorismus vgl. statt dessen Bergesen, Albert J./Lizardo, Omar: International Terrorism and the World-System, in: Sociological Theory, 22 (2004), 38-52; ferner Tosini, Domenico: Sociology of Terrorism and Counterterrorism: A Social Science Understanding of Terrorist Threat, in: Sociology Compass, 1 (2007), 664-681. Einen guten Überblick über soziologische Forschungsperspektiven gibt Goodwin, Jeff: What Do We Really Know About (Suicide) Terrorism?, in: Sociological Forum, 21 (2006), 315-330.



munikation vertrauenden Ansatzes hin. Nach Schmitt – und ihm hierin folgend Agamben – erliegt nämlich der Liberalismus dem romantischen Traum eines „endlosen Gesprächs“<sup>77</sup> und übersieht dabei, dass der Rechtsstaat letztlich durch Gewalt begründet und im Falle einer existentiellen Krise bewahrt wird. Die Entscheidung, die rechtliche Ordnung zu suspendieren oder wieder einzusetzen, kann nicht selbst rechtlich normiert werden. Sie ist eine „reine“ Entscheidung, die vom Souverän getroffen wird. Agamben radikalisiert den Schmittschen Deizisionismus, indem er die von Schmitt vorausgesetzte Unterscheidung zwischen Ausnahmezustand und Normalität in Frage stellt: seiner Auffassung nach ist die Ausnahmesituation, in der sich die Gewalt über das Recht hinwegsetzt, zum Normalfall geworden. In der Fluchtlinie dieses Denkens ist im Kampf gegen den Terrorismus der Einsatz nicht-rechtsstaatskonformer Mittel (wie etwa Folter) durchaus gerechtfertigt, wenn auch nicht aus rechtlichen oder moralischen, sondern allein aus existentiellen Gründen: im Kampf ums Überleben muss das Notwendige getan werden, oder, wie Schmitt Napoleon zitiert: „Il faut opérer en partisan partout où il y a des partisans“ (Partisanen können nur mit den Mitteln des Partisanen bekämpft werden).<sup>78</sup>

Derridas Projekt der *Dekonstruktion* nimmt eine instabile Zwischenposition zwischen Habermas' naivem Deliberationismus und Schmitts allzu zynisch-realistischem Deizisionismus ein. Einerseits ist Derrida sich der Grenzen der Rationalität nur allzu bewusst: seiner Auffassung nach existieren keine universalen Prinzipien, die anzuerkennen jeder vernunftbegabte Sprecher überzeugt werden kann. Politik verlangt Grenzziehungen und diese können nicht jederzeit rechtlich oder moralisch legitimiert werden. Andererseits ist Derrida zuzustimmen, wenn er vor der Leichtfertigkeit warnt, mit der der „Krieg“ gegen „den“ Terrorismus verkündet wird. Denn wen oder was wir unter dem Label des Antiterrorismus bekämpfen, ist unklar. Dekonstruktion kann deshalb – Schmitts polemische Charakterisierung des Liberalismus affirmativ umwendend – als eine Art ‚Hyper-Liberalismus‘ verstanden werden, der realistische Behauptungen einerseits Ernst nimmt, sie andererseits aber nach Art eines „endlosen Gesprächs“ immer wieder mit sich selbst konfrontiert und so die vermeintlich realistischen Behauptungen auf ihren Realitätsgehalt prüft. Gemäß der Logik der Autoimmunisierung bekämpfen wir Feinde, die unser Antlitz haben. Folglich fordert dieser Ansatz zur Selbstbeschränkung in der Wahl der Mittel auf, unsere rechtliche Ordnung aufrecht zu erhalten. Darüber hinaus weist er auf die Bedeutung hin, die einem Verständnis der Ursprünge des Ter-

77 Vgl. Schmitts Kritik dieses „romantischen“ Politikverständnisses in: Schmitt, Carl: Politische Romantik, 6. Aufl., Berlin 1998.

78 Schmitt, Carl: Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkungen zum Begriff des Politischen, 6. Aufl., Berlin 2006, 20.

rorismus zukommt. Eine wirkliche Auseinandersetzung mit den Wurzeln des Terrors dürfte sich nicht auf die offensichtlichen Faktoren der Verarmung und des Bedürfnisses nach Anerkennung beschränken, sondern müsste auch eine kritische Auseinandersetzung mit der westlichen Kolonial- und Postkolonialpolitik umfassen.

In der Forderung nach Selbsterkenntnis und Selbstbeschränkung hallt das bekannte sokratische Diktum des *gnóthi s' autòn* (erkenne dich selbst) wider. Und tatsächlich hat sich eine Frage seit den Tagen der alten griechischen Polis nicht geändert: die, ob philosophische Reflexion in der Lage ist, politische Praxis durch kritische Nachfragen zu irritieren? – „Wir“, die „Aufgeklärten“, sehen uns durch den Terrorismus in der Tat in Frage gestellt. „Die anderen“, unsere „Feinde“, die Terroristen, hingegen scheinen nicht so sehr durch ihr Scheitern (das sie nur immer weiter anspornt), als durch ihren Erfolg irritiert.<sup>79</sup> Wie das Beispiel der Hamas in Palästina zeigt, geraten Terroristen in Schwierigkeiten, sobald sie ihre Ziele erreicht haben. Die Herausforderung besteht darin, bei der Beantwortung der Frage, was nach dem Terrorismus kommt, Einsichten von Habermas' Deliberationismus ebenso zu berücksichtigen wie von Schmitts Deizisionismus. Diese hochgradig irritierende Frage könnte am Beginn einer philosophischen De(kon)struktion des Terrorismus stehen.<sup>80</sup>

79 Pape: Dying (wie Fn. 39).

80 Zum Fokus auf den selbstzerstörerischen Charakter terroristischer Gewalt, vgl. Lembcke, Oliver W./Klink, Bart van: Eskalation als modus operandi. Zur Rationalität des modernen Terrors aus politiktheoretischer Sicht, in: Möllers, Martin H.W./Ooyen, Robert Chr. van (Hrsg.): Politischer Extremismus, Bd. 2: Terrorismus und wehrhafte Demokratie, Frankfurt/M. 2007, 29-44. Loader/Walker: Security (wie Fn. 35), Kap. 8, argumentieren bspw., dass es immer ein Gleichgewicht zwischen Sicherheitserwägungen und rechtsstaatlichen Prinzipien geben müsse. Aus normativer Sicht folgt daraus, dass Terrorismus nicht mit allen möglichen Mitteln bekämpft werden darf, sofern diese die Prinzipien des Rechtsstaats untergraben. Außerdem ist ein „neutraler Standpunkt“ notwendig, der medial weniger Aufmerksamkeit verlangt, als terroristische Strategien dies erfordern. Selbst wenn der Terrorismus als existentielle Bedrohung der geltenden Rechtsordnung erscheint, haben Terroristen als Feinde dieser Ordnung ein Interesse an ihrer Erhaltung, weil sie ihren Krieg als „Krieg gegen den Krieg gegen Terror“ legitimieren können. So oder so muss die Gewaltspirale gebrochen werden, damit verhindert werden kann, das eintritt, was Schmitt den „letzten Krieg der Menschheit“ bezeichnet, hierzu Schmitt: Begriff (wie Fn. 23), 37.